

Andrzej Przyłębski

Hermeneutyczna przyszłość filozofii

Tytuł tego tekstu może budzić pewne zaskoczenie. Zdaje się bowiem sugerować, iż hermeneutyka w powiązaniu z filozofią jest czymś nowym, wręcz nowatorskim. A przecież powszechnie wiadomym jest, że refleksja hermeneutyczna istnieje *expressis verbis* co najmniej od czasów romantyzmu, dokładniej – od czasu fundamentalnych prac niemieckiego teologa i filozofa, Fryderyka Daniela Schleiermachera (1768-1834). Nie kwestionując tego obiegowego i w zasadzie słusznego twierdzenia, artykuł ten mimo to opowiada się za tezą, iż hermeneutyka jest przyszłością filozofii. Nie jest to jednak hermeneutyka schleiermacherowska czy też postschleiermacherowska. Chodzi bowiem nie tyle o hermeneutykę (jako sztukę interpretacji), czy też o hermeneutykę filozoficzną, będącą eksplikacją reguł udanej interpretacji dzieł filozofów, lecz o filozofię hermeneutyczną, której stworzenie jest jeszcze przed nami.

Ponieważ jest to zadanie o fundamentalnym znaczeniu dla samorozumienia filozofii i jej obecności w kulturze, to z jego realizacją (lub poniechaniem) wiąże się być albo nie być filozofii. Stąd teza: przyszłość filozofii tkwi w hermeneutyce (rozumianej jako filozofia hermeneutyczna); w przeciwnym razie filozofia, jako szczególny rodzaj działalności teoretycznej, jest przedsięwzięciem bez przyszłości. Łagodniejszą wersją drugiego członu tej alternatywy byłaby marginalizacja filozofii do roli analizy pojęć używanych w międzyludzkiej komunikacji, zdominowanej przez dyskurs naukowy lub nauko-podobny. Tak czy inaczej oznaczałoby to kres filozofii rozumianej jako działalność poznawcza, której owocem jest nie tylko klaryfikacja wiedzy już posiadanej, lecz także zdobywanie nowego, acz w swym charakterze specyficznego, poznania. Przeciwwstawiając się takiej anihilacji, względnie redukcji filozofii, uwagi poniższe zmierzają do zarysowania koncepcji filozoficznej, która rezygnując z fundamentalizmu i absoluty-

zmu poznawczego nie rezygnuje z poznawczych roszczeń filozofii ani z jej systematycznego charakteru. Koncepcję tą określam mianem filozofii hermeneutycznej.

Hermeneutyka powstała, jak wiadomo, w związku z refleksją nad praktykami interpretacyjnymi. Szczególne znaczenie miało tu interpretowanie tekstów, zwłaszcza takich, które nie odsłaniały swego głębszego sensu niewtajemniczonym w tajniki odszyfrowywania znaczeń. Na pierwszy plan wysunęły się trzy rodzaje takich tekstów: dzieła antycznej literatury, filozofii i historiografii, święte księgi religijne (w szczególności Tora i Nowy Testament) oraz kodeksy prawnicze.¹ Wszystkie one utraciły bezpośredni kontekst rozumienia, np. wskutek dystansu czasowego, bądź z istoty miały charakter interpretacyjny, np. z uwagi na formalny charakter swych elementów, które trzeba było wypełnić treścią, tzn. odnieść do życia (aplikować) poprzez procedurę efektywnej interpretacji.

Wskutek rozlicznych wysiłków praktyków interpretowania, obdarzonych zdolnościami do myślenia teoretycznego, wypracowano z czasem reguły interpretowania szczególnie efektywne dla poszczególnych rodzajów tekstów. Obdarzony talentem spekulatywnym Schleiermacher zebrał je następnie do postaci ogólnej – i w tym sensie: filozoficznej – teorii hermeneutycznej. Wspominam o tym známym powszechnie fakcie jedynie po to, by stwierdzić, iż postulowana przez mnie filozofia hermeneutyczna:

a) nie ogranicza się do tekstu, co więcej – tekst nie jest dla niej wzorcem;

b) nie wychodzi od pojęcia interpretacji oraz analizy zabiegu interpretowania.

Jej podstawowym pojęciem, czy też lepiej zasadniczym fenomenem podlegającym analizie i filozoficznemu określeniu (deskrypcji), nie jest interpretacja, lecz rozumienie. Z uwagi na fundamentalny i uniwersalny charakter tego fenomenu oraz jego znaczenie dla ludzkiego życia we wszystkich jego przejawach, filozofia hermeneutyczna nabiera cha-

¹ W pojęciu tym ujmuję wszystkie akty stanowiące prawo, także te, które – jak w przypadku systemu anglosaskiego – nie przyjmują postaci kodeksowej.

rakteru nauki filozoficznie podstawowej, stając się swego rodzaju *prima philosophia* doby ponowoczesnej. I chociaż bez wątpienia ma Schleiermacherowi wiele do zawdzięczenia, to jej mężem opatrzniościowym (jeśli można użyć takiego sformułowania) jest nie on, lecz Fryderyk Nietzsche. Bowiem – jak słusznie stwierdza wybitny włoski postmodernista Gianni Vattimo – prawdziwym hermeneutycznym przełomem stało się stwierdzenie autora *Zaratustry* mówiące, iż „nie ma faktów, są tylko interpretacje”. To ono właśnie uczyniło z naszych czasów „epokę interpretacji”.² Sformułowanie to nie oznacza przy tym zakwestionowania pierwotności rozumienia, lecz jedynie retoryczne wzmocnienie znaczenia hermeneutyki dla współczesnego myślenia.

To bowiem właśnie oparcie się na rozumieniu gwarantuje filozofii hermeneutycznej prawdziwie uniwersalny, właściwie wszechobjmujący charakter. Dzięki temu obejmuje ona swym zasięgiem nie tylko obszar naszego rozumnego, przedmiotowo adekwatnego obchodzenia się z tekstami, lecz cały obszar ludzkiego doświadczenia, w którym jako ludzkie istoty mamy do czynienia z rozumieniem czegoś. Niewykluczone (choć wymagające badań) jest przy tym, że obszar ten pokrywa się z całością ludzkiego doświadczenia rzeczywistości. Dlatego też mówi się tutaj nie o filozoficznej hermeneutyce jako sztuce interpretowania tekstów filozoficznych, lecz o filozofii hermeneutycznej. Nazwą hermeneutyka będę się zatem dalej posługiwał jedynie dla skrótowości, mając na myśli koncepcję filozoficzną opartą na wglądzie w fenomen rozumienia, określaną właśnie jako filozofia hermeneutyczna.

W polskiej literaturze filozoficznej, w szczególności w filozoficznym Poznaniu, tak silnie zdominowanym przez teorię kultury Jerzego Kmita, hermeneutyka kojarzy się najczęściej z tzw. antynaturalistycznym zwrotem w filozofii nauk humanistycznych, dokonanym m.in. przez W. Diltheya.³ Z tej perspektywy rozumienie jawi się jako pewna procedura metodologiczna w obszarze nauk o kulturze, ustawiona w opozycji do procedury wyjaśniania, charakteryzującej funkcjonowanie nauk przyrodniczych. Proponowane tu przez mnie ujęcie filozofii hermeneutycznej odchodzi od tego, zgadzając się z poglądem tych, którzy rezygnują

² G. Vattimo, „The Age of Interpretation”, w: A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto 2002, ss. 24-29.

³ Por. m. in.: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, oraz A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa 1984.

z zachowania opozycji rozumienie – wyjaśnianie. Należy do nich m.in. znany niemiecki hermeneuta Ferdinand Fellmann, który w jednej ze swych prac powiada:

Owa opozycja rozumienia i wyjaśniania, uwarunkowana przez historyczną konkurencję nauk przyrodniczych i humanistycznych, jest niezbyt przekonująca. Wnikanie bowiem do wnętrza przedmiotów, które przypisuje się rozumieniu, wymaga umiejętności intuitywnych, które metodycznie nie bardzo poddają się myśleniu pojęciowemu. Ponadto wyjaśnienie i rozumienie bez problemów dadzą się ująć jako komplementarne zabiegi racjonalnej natury: w matematyce uczeń rozumie to, co mu nauczyciel wyjaśnia. Chodzi tutaj o wymianę obiektywnego sensu, wymianę czysto rzeczowych oczywistości, przy którym rozumieniu nie przysługuje wcale prymat względem wyjaśniania.⁴

W tym samym sensie amerykański badacz Neil Cooper stwierdza: „Wszelki rodzaj rozumienia zakłada koniec końców zdolność do dawania wyjaśnień”⁵. Chciałbym jednak pójść krok dalej od Fellmanna, który wspomnianą wyżej opozycję zastępuje nową – opozycją rozumienia i poznawania.⁶ Pierwsze miałyby się odnosić do tworców nacechowanych sensem, drugie zaś do przedmiotów sensu pozbawionych, np. obiektów przyrodoznawczych. Ponieważ jednak wykazano – w najbardziej przekonujący sposób zrobił to Heidegger w *Sein und Zeit* – że także nauki przyrodnicze są efektem rozumiejącego nastawienia na swój przedmiot, który wykrawają niejako z całości doświadczanej rzeczywistości, to skłonny jestem poznać naukowe ujmować raczej jako pewien szczególny, z pewnych względów bardziej wyrafinowany, sposób rozumienia rzeczywistości, niżli zgodzić się na zerwanie jego immanentnych odniesień do cechującego rozumienie powiązania z życiem, ludzką praktyką społeczną, z poszukiwaniem przez człowieka orientacji w rzeczywistości, celem przeżycia lub wzniesienia życia na wyższy, bezpieczniejszy poziom. W tym sensie zgadzam się z przywoływanym tu już Giannim Vattimo, który w swej pracy pt. *Le avventure della differenza* stwierdza:

Także poznanie naukowe jest interpretacją, w której zachodzi artykulacja rozumienia; także ta artykulacja jest kierowana – jak to się dzieje we współ-

⁴ F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991, s. 13.

⁵ N. Cooper, „Understanding”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 1994, Suppl. Vol. 68, s. 20.

⁶ F. Fellmann, op. cit., s. 13.

czesnej nauce – przez ogólne kryterium zgody oraz przez specyficzne sposoby weryfikacji.⁷

Ostatnie sformułowania pokazują przy tym wyraźnie, iż świadomość i jej artefakty przestają pełnić podstawową rolę dla tak pojętej filozofii hermeneutycznej. Filozofia taka, nie schodząc na manowce socjologizmu (socjologicznego redukcjonizmu), uznaje świadomość, nie mówiąc już o samoświadomości, za służebną wobec życiowej praktyki, za wzmacniającą jej efektywność formę ludzkiego bytowania, które – jak pokazał Heidegger – jest indywidualnym (tzn. zawsze-moim), cielesnie i kulturowo (tzn. historycznie i społecznie) uwarunkowanym byciem-w-świecie. Pozbawienie epistemologii prymatu w filozofii, dokonane przez Martina Heideggera, oznaczało zarazem rezygnację z pierwszoplanowej roli świadomości i jej analizy, na rzecz ontologii fundamentalnej, będącej hermeneutyczną analityką *Dasein* (jestestwa). Nie wynikało ono oczywiście z chęci rozstania się ze świadomością, gwoździ zastąpienia jej czymś irracjonalnym i mrocznym. Chodziło raczej o to, by idąc tropem Nietzschego, odnieść świadomość i intelekt do tego, co tkwi u ich podstaw – żyjącego i działającego człowieka.

Przywoływany już Fellmann stwierdza wprawdzie, iż nasze rozumienie nakierowane jest na sens względnie znaczenie, podczas gdy w przypadku poznania mamy do czynienia z przedmiotami danymi nam w swym ontycznym uposażeniu. Ale i on nie mógłby zaprzeczyć, iż także przedmiot nauk fizycznych pojawia się jako taki wskutek otwarcia pewnego horyzontu oczekiwań, umożliwiającego rozumienie pojawiających się fenomenów jako np. zjawisk fizykalnych, tzn. podpadających pod pewnego rodzaju siatkę kategorialną, resp. wedle tej siatki rozpoznawanych, klasyfikowanych i dalej badanych. Wiedział o tym Immanuel Kant, gdy w odniesieniu do eksperymentu mówił nie o czystej obserwacji, lecz o postawieniu przedmiotów przed trybunałem rozumu. Podobnie jest z przedmiotami nauk humanistycznych. Na przykład w dziedzinie historii sztuki na podstawie tzw. wstępnego rozumienia pewnej sensownej całości rozpoznajemy dany obiekt, np. rzeźbę, obraz, jako przynależny jej kompetencji, by następnie przejść do jego głębszego, naukowego badania.

Nie wolno też zapominać, iż w historii rozwoju ludzkiej cywilizacji także przyrodę rozpatrywano jako twór sensowny. Porównywano ją np.

⁷ G. Vattimo, *Le Avventure della Differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Roma: Garzanti 2001, s. 29.

z otwartą księgą, w której ludzie szczególnie do tego predestynowani potrafią czytać. I choć dziś nie jesteśmy skłonni iść śladem takich mitologizujących czy też mitycznych ujęć przyrody, to trudno nie przyznać, iż przy pomocy skomplikowanych formuł matematycznych próbujemy zrozumieć procesy rządzące przyrodą. Związki między wyodrębnionymi przez nas siłami panującymi w przyrodzie, ujmowane przez nas jako prawa przyrody, służą nam do coraz lepszego zrozumienia jej mechanizmów i wykorzystania ich dla naszej korzyści. Nie oznacza to bynajmniej zakwestionowania różnic między rozumieniem w naukach przyrodniczych a rozumieniem w humanistyce, bo one z pewnością istnieją. Chodzi jedynie o to, by ludzką wiedzę, niezależnie od tego jakiej dziedziny przedmiotowej dotyczy, odnieść do czegoś pierwotniejszego, z czego wypływa i do czego się odnosi. Ową fundamentalną rolę rozumienia znakomicie ujął M. Heidegger w swym epokowym *Sein und Zeit*:

Położenie jest jedną spośród struktur egzystencjalnych, na gruncie których utrzymuje się bycie „tu oto”. Równie pierwotne jak położenie, owo bycie konstituuje rozumienie. Położenie ma zawsze swe zrozumienie, nawet jeśli tylko tak, że je tłumi. Rozumienie jest zawsze nastrojowe. Gdy interpretujemy je jako fundamentalny egzystencjał, to daje o sobie przez to znać, że fenomen ten jest pojmowany jako podstawowy modus bycia jestestwa. Natomiast „rozumienie” w sensie jednego z wielu możliwych sposobów poznania, odróżnione np. od „wyjaśniania”, musimy wraz z tym ostatnim interpretować jako egzystencjalnie pochodne wobec rozumienia pierwotnego, współkonstituującego bycie „tu oto” w ogóle.⁸

Hermeneutyka, za którą się opowiadamy, nie jest koncepcją filozoficzną, która odrzucałaby istotną rolę badań naukowych dla współczesnego człowieka. Nawet jeśli neguje pierwszoplanową rolę teorii poznania, a wraz z nią – kult filozofii nauki czy też metodologii nauk empirycznych, to chodzi jej jedynie o to, by naukę odnieść do życia jako jej witalnego źródła, pozbawiając ją rangi instancji ponadludzkiej, obiektywnej prawdziwości. Wszelkie ludzkie poznanie jest przykrojone na ludzką miarę, tzn. nosi pierwotnie hermeneutyczny charakter, bowiem pierwotnie hermeneutyczny charakter na ludzkie doświadczanie rzeczywistości. Wynika bowiem z woli orientacji w świecie, polegającej na próbie zrozumienia tego, co bliskie i tego, co obce. Jego fundamentalnym uwarunkowaniem jest zawsze pewien horyzont wstępnych przesądzeń i zazwyczaj nieuświadamianych założeń, wyznaczanych przez

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 202 n (podkr. moje – A.P.).

to, co w danym czasie godne poznania, przez to, co już rozpoznane oraz to, czego pragniemy i możemy się dowiedzieć.⁹

Patrząc z tej perspektywy trudno za prawdziwie fundamentalną uznać filozofię, która sprowadzałaby samą siebie do roli uogólniania rezultatów badań naukowych czy też działania na styku różnych nauk, celem integrowania ich wyników w spójny „światopogląd naukowy”. Rezygnując z Husserlowskiego czystego ego cogito skłonni jesteśmy mimo to postrzegać filozofię jako swego rodzaju naukę podstawową, jako przedsięwzięcie teoretyczne, nastawione na zdobycie wiedzy przekraczającej możliwości i kompetencje poznania naukowego. Rozwój tej wiedzy nie może dokonywać się bez odniesienia do poznawczych rezultatów nauk szczegółowych, nie może jednak sprowadzać się ani do generalizacji tych wyników ani do analizy podstaw tychże nauk. Filozofia hermeneutyczna, którą się tutaj postuluje, pragnie być badaniem filozoficznym, które w kontakcie z naukami szczegółowymi oraz poprzez analizę ludzkiego doświadczania świata kroczyć ma w kierunku stworzenia ogólnej, antropologicznie uwarunkowanej, tzn. ponadkulturowej, teorii rozumienia.

Pytanie, które się w tej sytuacji musi pojawić, to pytanie o to, czy i gdzie znaleźć można zarodki tak rozumianej koncepcji filozoficznej. Nielatwo na nie odpowiedzieć. Bowiem mimo, iż nazwa „hermeneutyka” czy też „filozofia hermeneutyczna” od kilkudziesięciu już lat obecna jest w powszechnym obiegu, to trudno wskazać choćby jedną koncepcję, która spełniałaby warunki postawione ogólnej, prawdziwie filozoficznej teorii rozumienia. Szereg niewątpliwie wybitnych koncepcji hermeneutycznych, stworzonych od czasów Diltheya do chwili obecnej, jest z pewnością kopalnią interesujących przyczynków do takiej teorii, więcej nawet – opracowuje fenomenologicznie całe jej segmenty. Żadnej jednak jak dotąd nie udało się przeprowadzić badań wystarczająco szeroko zakrojonych. Przykładowo, a za-

⁹ Jak wiadomo, Heidegger mówił w tym kontekście o tzw. prestrukturze rozumienia, którą dalej precyzował (por. *Bycie i czas*, op. cit., s. 213 n), zaś Gadamer o roli przesądów (przed-sądów) dla ukonstytuowania się rozumienia (por. idem, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 256 n).

tem i bardzo skrótowo, chcielibyśmy tutaj wskazać na kilka wybranych, reprezentatywnych koncepcji hermeneutycznych, aby pokazać zarówno ich silne, jak i słabsze strony. Będą to – kolejno – filozofie Diltheya, Heideggera, Gadamera, Habermasa i Rorty’ego.

1. Wilhelmowi Diltheyowi przypada w udziale niewątpliwa zasługa odnowienia hermeneutycznego dziedzictwa Schleiermachera. Tworząc filozoficzną biografię berlińskiego teologa oraz prace dotyczące dziejów hermeneutyki doprowadził nie tylko do odrodzenia zainteresowań teorią sztuki interpretacji. Dokonał czegoś istotniejszego – wprowadził hermeneutykę na salony filozofii, czyniąc ją czymś godnym pogłębionej refleksji. Hermeneutykę pojmował jednak z perspektywy swego własnego projektu filozoficznego, polegającego na uzupełnieniu kantowskiej krytyki rozumu teoretycznego i praktycznego krytyką rozumu historycznego. Skoncentrowanie się, w dobie zmagania nauk humanistycznych o samostanowienie, na wypracowaniu podstaw ontologicznej, epistemologicznej i metodologicznej odrębności „nauk o duchu” (jak do dziś w Niemczech określa się nauki humanistyczne) było wówczas czymś jak najbardziej uzasadnionym, naturalnym i dla rozwoju tych nauk niezwykle ważnym.

Z perspektywy czasu odsłania się jednak słabość takiego ugruntowania hermeneutyki. Nawiązując do hermeneutyki romantycznej badała ona przede wszystkim warunki efektywnego wniknięcia w duchowość twórcy (przeniesienia się w obcą subiektywność), ono bowiem właśnie uchodziło za adekwatne poznanie tworu należącego do obszaru badań kulturowych (zjawiska historycznego, dzieła literackiego, plastycznego etc.). Dla „zabezpieczenia sobie odwołów” Dilthey zaprojektował nawet własną wersję psychologii, nazwanej – dla odróżnienia od eksperymentalnej – psychologią opisową względnie humanistyczną.

Takie zbyt wąsko epistemologiczne, czy wręcz metodologiczne nastawienie było odpowiedzialne za to, że projekt hermeneutyczny Diltheya nie nabrał właściwego rozmachu. A było to możliwe, bowiem niejako równolegle do swych badań metodologicznych autor *Typów światopoglądów* rozwijał nowatorską koncepcję ontologiczną, zaliczaną słusznie do szerokiego nurtu filozofii życia. Stwarzała ona możliwości odmiennego ujęcia kwestii interpretacji i rozumienia, których Diltheyowi nie udało się już do końca zrealizować. Jego spuścizna nie została jednak zapomniana, i po latach dominacji husserlowsko zorientowanej fenomenologii w pracach między innymi H. Heideggera, M. Heideggera

oraz wspomnianego tu już F. Fellmanna zaczyna odżywać hermeneutyka pomyślana z perspektywy filozofii życia.¹⁰

2. Drugi z wyżej wymienionych, Martin Heidegger, powiedział ponoć w późnym wieku, gdy zdarzało mu się odwiedzać w Heidelbergu swego przyjaciela i dawnego ucznia, Hansa-Georga Gadamera: „Hermeneutyka to nie moja sprawa. To sprawa Gadamera”. W słowach tych, wypowiedzianych przez kogoś, kto w swych wykładach wygłaszanych w latach 1919-1927, nie bez nawiązań do ducha bardziej niżli litery prac Diltheya, wprowadził termin „hermeneutyka faktyczności” widać pewien dystans do hermeneutyki. Nie wolno jednak zapominać, iż to właśnie w *Byciu i czasie* pojawiło się tak szerokie, egzystencjalne pojęcie rozumienia, które gwarantuje temu fenomenowi naprawdę fundamentalną rolę w dociekaniach filozoficznych.

Ujęcie rozumienia nie jako procedury metodologicznej stosowanej wobec przedmiotów kulturowych, lecz jako egzystencjału jestestwa, podstawowej postaci ludzkiego bycia-w-świecie, oznacza największy jak dotąd przełom w badaniach hermeneutycznych. Sam Heidegger pojmował hermeneutykę wprawdzie bardziej z egzystencjalnego niżli teoretycznego punktu widzenia, nie przeszkadza to jednak, by postrzegać w nim teoretyka, który nawiązując do Nietzschego, uświadomił filozoficznemu otoczeniu pierwotnie rozumiejący, tj. interpretacyjny, stosunek człowieka do rzeczywistości. Jego pojęcie rozumienia, rozwijane nie tylko dzięki inspiracjom ze strony Diltheya, ale także Simmla, Laska i Jamesa,¹¹ pozbawione było psychologistycznych, intuicjonistycznych i romantycznych konotacji, obecnych jeszcze w dziele Diltheya.

¹⁰ W tym kontekście warto wskazać na cenny wkład do tej tradycji, który na polskim gruncie – inspirując się także dociekaniem uczniów Diltheya: G. Mischa i F. Bollnowa – wnosi E. Paczkowska-Łagowska, a w kontekście badań nad hr. Yorckiem – J. Krakowski.

¹¹ Związki Heideggera z Simmlem poruszam w artykule „Wie ein Fuchs im Schnee. Heidegger, Simmel und die Zeit” (w: N. Leśniewski, E. Nowak-Juchacz (Hrsg.), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main 2002, ss. 121-141, o relacji Heidegger – Emil Lask piszę obszernie m. in. w pracy *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993. Rozpracowuje je też od kilku lat wybitny amerykański heideggerysta Theodor Kisiel (m.in. w: „Why students of Heidegger will have to read Emil Lask?”, *Man and World* 1995, Vol. 28, ss. 197-240). Inspiracje płynące ze strony pragmatyzmu i filozofii życia tematyzują m. in. F. Fellmann w pracy *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b. Hamburg 1993, oraz R. Safranski w znanej książce pt. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München-Wien 1994.

Sam Heidegger w pracach po 1929 roku porzucił hermeneutykę dla tych samych powodów, dla których rozstał się z ontologią fundamentalną. Pozostając wierny swemu życiowemu credo, którym ozdobił wydanie swych dzieł zebranych, stwierdzającemu lapidarnie, iż pozostawia po sobie „drogi, nie dzieła” (*Wege, nicht Werke*), powędrawał w nieznane obszary filozoficznych dociekań, to co znane i ustalone pozostawiając swym następcom. W jednym z wykładów wygłoszonych w 1919 roku stwierdzał:

Hermeneutyka jest nieistotna, dopóki przebudzenie faktyczności, którą hermeneutyka ma czasować, nie jest „tu”; wszelkie mówienie o niej jest jej grundownym niezrozumieniem. Uważam [...], że hermeneutyka nie jest wcale filozofią, lecz dopiero czymś wstępnym, nie pozbawionym jednak znaczenia: nie chodzi przy tym o to, by się z tym możliwie szybko uporać, ale by w nim możliwie długo wytrwać.¹²

Jednemu istotnie hermeneutycznemu rysowi pozostał wierny do końca – konstytutywnemu znaczeniu mowy i języka, którym poświęcił wiele późnych, zagadkowych tekstów. Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż mimo że jego głośne stwierdzenie „die Sprache spricht” (to język mówi) brzmi nadzwyczaj hermeneutycznie, to w tej, negującej podmiotowy wkład do języka postaci, odrzucał je jego następca, twórca hermeneutyki filozoficznej – Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

3. To temu ostatniemu zawdzięczamy filozoficznie najbardziej głęboki wgląd w istotę hermeneutycznego projektu. W swej *Prawdzie i metodzie* (1960 r.) przeciwstawił się jednostronnemu scjentyzmowi, redukującemu fenomen prawdziwości do podporządkowania się metodycznym ideałom nauk szczegółowych. Analizując m. in. nasz odbiór dzieł sztuki, a także obecność dziejów w ludzkiej świadomości i w ludzkim działaniu, wprowadził pojęcie doświadczenia hermeneutycznego, które nie dało się zredukować do tej postaci doświadczenia, z którą mają do czynienia nauki. Obalił przez to prymat nauk w kwestii prawdziwości. Najcenniejszą częścią jego dorobku wydaje się jednak powiązanie rozumienia z językowością ludzkiego doświadczenia rzeczywistości. Wyniki jego dociekań zdają się wskazywać na związki z tzw. *linguistic turn* (zwrotem ku językowi), jaki dokonał się w filozofii drugiej połowy XX stulecia. Na osobliwą – w kontekście odmienności wyjściowych tradycji – bliskość względem koncepcji późnego Wittgen-

¹² M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1988, s. 20.

steina wskazuje niezależne odeń wprowadzenie przez Gadamera pojęcia gry dla scharakteryzowania „pracy języka”, utrwalającego nasze doświadczenie, wyznaczającego niejako postaciowanie się naszego życia.

Ale i wiekopomne dzieło Gadamera, oczekujące dopiero na pełną eksplikację swego filozoficznego potencjału, nie jest wolne od miejsc słabszych, niejasnych czy też nie do końca rozwiniętych. Oczywiście wydaje się na przykład, że autor *Prawdy i metody* stracił z oczu istotny element heideggerowskiego dziedzictwa – przyszłościowy wymiar rozumienia. W analityce *Dasein* fenomen rozumienia jest oczywiście odniesiony do wszystkich wymiarów ludzkiej czasowości. Z uwagi jednak na to, iż jestestwo rozumie byt, bo – jak powiada autor *Bycia i czasu* – projektuje jego bycie, aspekt odniesienia do przyszłości nabiera szczególnego znaczenia. Wraz z nim podkreślony zostaje ludzki aktywizm, wymiar decyzji i działania. Natomiast u Gadamera podstawowym kontekstem rozumienia, niejako jego warunkiem możliwości, staje się odniesienie do przeszłości – zanurzenie w tradycji, przekazie, wspólnocie sensu, która umożliwi nam deszyfrację ukrytych znaczeń. Takie podejście daje fenomenologicznie bardzo ciekawe rezultaty, wydaje się jednak, że rzeczą niezwykle trudną jest umieszczenie w nim kwestii rozumienia ludzkiego działania.

4. Jeden z uczniów Gadamera, jego heidelberski asystent Jürgen Habermas, stosunkowo szybko, przy dużym podziwie dla rozmachu Gadamerowskiej koncepcji, dostrzegł te istotne jej mankamenty. Wraz z Karlem-Ottem Aplem zaproponował alternatywną koncepcję hermeneutyczną, powracającą do niektórych założeń transcendentalizmu Kanta. Uzbrojeni w teorię krytyczną oraz krytykę ideologii obaj wyżej wymienieni zakwestionowali ontologizację języka obecną w koncepcji Gadamera, wyrażoną najpełniej w zawartym w *Prawdzie i metodzie* stwierdzeniu: „Byt, który może być rozumiany, jest językiem”¹³. Wskazali na konserwatywne aspekty zawarte w myśleniu o rozumieniu i języku z perspektywy tradycji, autorytetu, przedsądu. Włączając idee z obszaru anglosaskiej semiotyki ujęli rozumienie nie od strony umożliwiającej je tradycji, lecz od strony komunikacji, w której się kształtuje. Mówiąc obrazowo: Gadamerowską rozmowę z duchami przeszłości

¹³ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 429. Jest to nieco inne tłumaczenie Gadamerowskiego „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, które B. Baran oddaje jako „bytem, który może być rozumiany, jest język”. Różnica niewielka, sądzę jednak, że istotna.

zastąpili porozumieniem między ludźmi działającymi w pewnej teraźniejszości. Doprowadziło to do istotnego dowartościowania pragmatycznego wymiaru rozumienia, przyczyniając się niejako przy okazji do wzrostu atrakcyjności hermeneutyki dla nauk społecznych (a nie tylko humanistycznych).

Jednak propozycja Habermasa-Apla od początku stawiała sobie za zadanie korektę pewnych błędnych założeń oraz konsekwencji hermeneutyki Gadamera, nie zaś wypracowanie całościowej filozofii hermeneutycznej. Nie pozwalał na to gorset transcendentalnej autointerpretacji własnych zamierzeń. To one były odpowiedzialne za to, że krokowi wprzód – pragmatyzacji rozumienia, towarzyszył krok wstecz – przyjęcie kontrfaktycznej, idealnej wspólnoty komunikacyjnej, gwarantującej niejako poza faktycznym, społecznym kompromisem rozstrzyganie roszczeń poznawczych i etycznych w ramach nowej koncepcji rozumu społecznego. Na to, że jest to utopia raczej zaciemniająca, niżli odsłaniająca rzeczywistość zwracał uwagę w dyskusji po jednym z poznańskich wykładów Habermasa Leszek Nowak. Przyjęcie pewnej utopijnej, nigdy nie istniejącej wspólnoty komunikacyjnej grozi utratą powiązania hermeneutyki z doświadczeniem takim, jak jest ono faktycznie przeżywane. Stąd, jak już stwierdziłem, zasługa propozycji Habermasa polega raczej na wykazaniu luki, niżli na jej wypełnieniu.

5. Zupełnie gdzie indziej ułożone są problemy związane z filozofią Richarda Rorty'ego, kolejnego myśliciela zafascynowanego hermeneutyką Gadamera. Widać to doskonale choćby w tym, iż w swej najbardziej znanej pracy, *Filozofia a zwierciadło natury* z 1979 r., dokonuje ostrej i zdecydowanej krytyki założeń transcendentalnej hermeneutyki Apla-Habermasa, rozwiewając wiązane z nią, nie tylko przez jej twórców, nadzieje.¹⁴ Odrzucając ideę filozofii jako uprawomocnienia poznania, zwłaszcza naukowego (tzn. idee teorii poznania jako podstawy filozofii), opowiada się Rorty, w duchu Gadamera, za filozofią mającą na celu zmianę człowieka, jego „zbudowanie”. Jednak już przy pobieżnej lekturze jego pracy widać istotne różnice dzielące go od autora *Prawdy i metody*, np. akceptację odrzucanej przez Gadamera instrumentalistycznej koncepcji języka. Trudno w tej skrótovej prezentacji odnieść się bardziej wnikliwie do relacji obu filozofii, tym niemniej stwierdzić trzeba, iż nawet udzielenie twierdzących odpowiedzi na dwa pytania: „Czy Rorty

¹⁴ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 337 n.

poprawnie oddaje intencje Gadamera?”, oraz „Czy jego własne ich rozwinięcie jest zgodne z podstawowymi założeniami koncepcji Gadamera?”, nie oznacza, iż musimy przyjąć tezy postawione przez autora *linguistic turn*. Bowiem, jak się zdaje, są to tezy dla dalszego rozwoju filozofii hermeneutycznej tyleż interesujące, co niebezpieczne.

Hermeneucie powierza się oto obowiązki pośrednika między kulturami, tłumacza między dyskursami, zdejmując zeń jednak drogie każdemu filozofowi powinności badacza. Widać w tym wyrażnie ślady analitycznego dziedzictwa Rorty’ego, nieskorego dopatrywać się wiedzy czy też poznania poza naukami pozytywnymi.¹⁵ Słusznie krytykując filozofię jako epistemologię odrzuca on zarazem filozofię jako badanie, na rzecz filozofii jako działań ku zbudowaniu człowieka, ku przemianie jego postawy oraz myślenia o sobie i świecie. Czy może ono jednak nastąpić wyłącznie wskutek destrukcji błędnych przeświadczeń na temat natury poznania, umysłu i prawdy, zawartych w naszej filozoficznej tradycji? Czyż nie jest tu niezbędny dodatkowy wysiłek poznawczy na rzecz wskazania alternatyw? Mówiąc krótko: krytykując Habermasowską wersję filozofii transcendentnej w imię wizji Heideggera, Rorty zdaje się zapominać o tym, iż jego mistrz sam uznał swe dzieło za transcendentalne. I to pomimo tego, że ujął je nie jako epistemologię, lecz jako ontologię, dokładniej – jako

uniwersalną ontologię fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa, która jako analityka egzystencji koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono wychodzi i do którego powraca¹⁶.

Jeśli zatem filozofię hermeneutyczną chcemy ująć nie jako krytykę panujących epistemologii, nie jako krótkotrwałą rewoltę, umożliwiającą wprowadzenie alternatywnej narracji, konkurencyjnego dyskursu, który jednak nie ma szansy ostać się jako ostatecznie

¹⁵ Trafnie zauważa to M. Hempoliński, pisząc: „Materializm Rorty’ego nie jest jednak jakąś nową metafizyką, lecz scjentyzmem typu W. F. Sellarsa („nauka jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”), połączonym z behawioryzmem typu Quine’a”, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, Warszawa 1994, s. 352.

¹⁶ Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 54.

miarodajny, lecz jako poważne – choć nie fundamentalistyczne ani transcendentalne – badanie filozoficzne, to naszej inspiracji musimy szukać gdzie indziej, niż u Rorty'ego. Szczególnie obiecujące są w tym względzie prace dwóch autorów: Ferdinanda Fellmanna oraz Olivera Scholtza. Na ocenę ich wkładu przyjdzie jeszcze czas.¹⁷ Zamiast tego chciałbym wskazać na szereg głównych kwestii stojących przez postulowaną przeze mnie filozofią hermeneutyczną, warunkujących – jak się zdaje – jej rozwój w pożądanym przez mnie kierunku.

1. Zadaniem pierwszym i najważniejszym jest filozoficzne przebadanie fenomenu rozumienia, w jego immanentnym znaczeniu, jego funkcjach i postaciach. Musi to być badanie fenomenologiczne, jednak nie tyle w duchu transcendentalnej fenomenologii Husserla, co w duchu reformy fenomenologicznej dokonanej przez Heideggera, świadomego powiązań fenomenologii z hermeneutyką, świadomego interpretacyjnego charakteru naszego istnienia. Takie badanie z założenia nie jest transcendentalne w tym sensie, że nie wychodzi od czystej, nieempirycznej subiektywności, Husserłowskiego *ego cogito*, które miałyby być warunkiem możliwości konstytucji zjawiska rozumienia.

Nie jest to jednak także badanie quasi-empiryczne, poruszające się w obszarze różnych „kultur interpretacyjnych”, zbierające je, uogólniające i klasyfikujące wedle sprawdzonych metod logicznych. Chodzi raczej o dociekania, które wychodząc z antropologicznej wspólnoty wszystkich ludzi wyłonią podstawowe i pochodne formy tworzenia kultury jako horyzontu rozumienia oraz jako właściwej natury człowieka, a także opisać formy poruszania się człowieka w kulturze. Te antropologiczne ramy wyznaczył ongiś Arystoteles swym określeniem człowieka jako „zwierzęcia posiadającego mowę”.

¹⁷ W przypadku Fellmanna, poza przytaczaną tu już pracą o symbolicznym pragmatyzmie, mam na myśli zwłaszcza jego książkę poświęconą filozofii życia jako teorii doświadczania samego siebie (*Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993); gdy chodzi o Scholtza, to poza szeregiem cennych studiów opublikował on w 1998 roku w renomowanym frankfurckim wydawnictwie V. Klostermanna fundamentalną rozprawę *Verstehen und Rationalität* (Rozumienie i racjonalność), mającą w zamierzeniu autora stanowić nową podstawę hermeneutyki oraz filozofii języka, w rzeczywistości sięgającą jednak znacznie głębiej.

Jego formuła *zoon logos echon*, strywalizowana przez tradycję łacińską do postaci *animal rationale*, do dziś zachowała głębię i aktualność. Badania kulturoznawcze, historiograficzne czy też etnograficzne stanowią w tym kontekście cenny materiał badawczy, umożliwiający wgląd i korektę osiągniętych rezultatów. Te ostatnie nie mogą jednak być odniesione wyłącznie do poszczególnych, wybranych kultur, bo sprzeciwia się to naturze poznania filozoficznego. W tym aspekcie, tak pojęta filozofia hermeneutyczna kontynuuje dokonania realistycznie zorientowanej antropologii filozoficznej (Plessner, Gehlen i inni). Nie przypadkiem też najwybitniejszy hermeneuta, jakim był Gadamer, zainspirował przed laty serię wydawnictw opatrzonych wspólnym tytułem „Antropologia filozoficzna”.

2. Kwestią istotną jest klaryfikacja stosunku rozumienia do interpretacji. Dilthey – i podążające jego tropem rozwinięcia hermeneutyki (np. H. Ineichen) – jest skłonny oddzielać interpretację od rozumienia, uważając to ostatnie za proces spontaniczny i w zasadzie bezrefleksyjny, mający miejsce w przypadkach stosunkowo oczywistych, nie wymagających pogłębionego podejścia. Interpretacja byłaby pogłębionym, w pełni świadomym samej siebie aktem rozumienia bardziej złożonych tworów sensownych.¹⁸ Ujęcie Gadamerowskie, nawiązujące w tym punkcie do Heideggera, zdaje się raczej utożsamiać oba pojęcia, twierdząc – nie bez racji – że wszelkie rozumienie jest interpretacją, możliwie jest bowiem wskutek przyjęcia wstępnych, najczęściej niezreflektowanych założeń, dzięki którym przedmiot rozumienia może być dany jako taki, a nie inny.¹⁹ Heidegger wprowadza w tym kontekście swe słynne „Jako-hermeneutyczne”, odróżniając je od „Jako-apofantycznego”, wyrażającego się w sądzie. Nie rozstrzygając tutaj powyższej kwestii stwierdzić można, iż wydaje się jednak możliwe zachowanie dystynkcji zawartych w języku potocznym, i przy zachowaniu tezy o zasadniczej interpretacyjności wszelkiego rozumienia, wypracowanie różnicy między rozumieniem – można by za Diltheyem rzec – elementarnym, a wyrafinowanym rozumieniem danym w kunsztownej interpretacji, przyjmującej założenia nie mieszczące się w standardowym repertuarze. Z tego typu „gwałtowną” interpretacją mamy wszak do

¹⁸ Por. W. Dilthey, „Rozumienie”, w: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 214 n.

¹⁹ Por. H. -G. Gadamer, *ibid.*, s. 357.

czynienia w tzw. dekonstrukcji. O jej produktywności nie trzeba dziś nikogo przekonywać.²⁰

3. Bardzo istotnym elementem filozofii hermeneutycznej winna się stać analiza tworzenia się znaczenia w żywym ludzkim doświadczeniu. Oczywiście oznacza to zakwestionowanie „śmierci podmiotu”, bez którego żadne nowe znaczenia nie mogą powstać. Taka semantyczno-fenomenologiczna analiza musi przebadać efektywność dwóch nieco odmiennych, zrazu się nasuwających dróg. Pierwsza pochodzi od Heideggera i opiera się na rozumieniu jako umiejętności obchodzenia się z czymś, traktowanym jako narzędzie (rozumiem pióro, gdy umiem użyć go do pisania). Jest to idea, która opiera się na bliskości posiadania znaczenia i bycia czymś znaczącym, ważnym (niem. *Bedeutung* – *Bedeutsamkeit*). Bliskość względem funkcjonalizmu może tu oznaczać twórcze inspiracje ze strony myśli Wittgensteinowskiej. Drugą drogę wskazują późne, częściowo pośmiertnie opublikowane prace Diltheya, podjęte następnie przez Fellmanna i jego uczniów. Znana, lecz bagatelizowana triada Diltheyowska: przeżycie – wyraz – rozumienie zostaje fenomenologicznie przebadana na okoliczność tworzenia się znaczeń w żywym kontakcie człowieka z otaczającą go rzeczywistością. Uwzględnione zostają badania nie tylko fenomenologiczne, ale i semiotyczne i semantyczne. Także tu istotny jest kontekst działania.

4. Szczególnie wnikliwej analizie poddać należy zależność między rozumieniem a językiem. Teza o językowym charakterze wszelkiego rozumienia leży, jak wiadomo, u podstaw Gadamerowskiego rozwinięcia hermeneutyki Heideggera. Ostatnia, podsumowująca część *Prawdy i metody* nosi wszak tytuł „Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka”. Dla Gadamera język przestaje być czystą formą, nabiera charakteru czegoś substancjalnego²¹, jego semantyka stanowi kumulację ludzkiego doświadczenia rzeczywistości. Dlatego też nie godzi się on na instrumentalistyczne potraktowanie języka. Język spełnia tu

²⁰ Inną istotną różnicę, różnicę między interpretacją możliwie wierną a interpretacją krytyczną, nie liczącą się z intencją autora, lecz poszukującą nowej, odkrywczą prawdy tekstu, znakomicie skontualizował znany berliński filozof, A. Wellmer, w artykule „Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft”, opublikowanym w *Lingua ac Communitas*, 1995, Vol. 5, ss. 7-30.

²¹ Sam Gadamer mówi o „rzeczowości języka”. Por. *ibid.*, s. 404. Świadom jest też bliskości swego ujęcia nie tylko względem filozofii greckiej, ale i względem myśli Hegla (por. *ibid.*, s. 420).

rolę, którą w filozofii pokartezjańskiej pełniła świadomość. Jak nie sposób byłoby wyobrazić sobie przedmiotu, który nie byłby przedmiotem dla pewnej świadomości, tak wedle Gadamera nie sposób wyobrazić sobie doświadczenia niezapoeśredniczonego przez język.

Oto kilka znamiennych sformułowań: „Językowe doświadczenie świata jest ‘absolutne’. [...] Językowość naszego doświadczenia świata wyprzedza wszystko, co poznane i uznane jako byt” (s. 408); „Całe nasze doświadczenie świata [...] rozwija się z wewnątrz języka” (s. 414), „Pierwotnie ludzki charakter języka oznacza zarazem pierwotną językowość ludzkiego bycia-w-świecie” (s. 403); „język stanowi właściwe wydarzenie hermeneutyczne” (s. 420). I fragment być może najistotniejszy:

język uprzedza wszelkie obiekcje wobec swej kompetencji. Jego uniwersalizm kroczy obok uniwersalizmu rozumu. Świadomość hermeneutyczna uczestniczy tu tylko w czymś, co stanowi ogólną relację języka i rozumu. Jeśli wszelkie rozumienie pozostaje w koniecznej relacji równoważności do swej możliwej interpretacji i jeśli rozumienie nie zna granic, to i ujęcie językowe, które doświadcza tego rozumienia w interpretacji, musi nieść w sobie przezwyciężającą wszelkie ograniczenia nieskończoność. Język jest językiem samego rozumu²².

Ta w rzeczy samej niezwykła koncepcja języka nie została do dziś wnikliwej przeanalizowana. Zadowalano się raczej protestem przeciwko jej uniwersalistycznym tendencjom, bo to one uprawomocniały uniwersalizm hermeneutyki. Wskazywano na komunikację pozawerbalną (Habermas), a także na instrumentalne traktowanie języka (Rorty). Uwagi te nie są pozbawione słuszności, tym niemniej zniewalająca swą głębią i rozmachem Gadamerowska wizja języka zachowuje nie tylko swój czar, ale i swoją moc. Tak czy inaczej kwestia językowego zapoeśredniczenia rozumienia i interpretacji wymaga ponownego zbadania, z uwzględnieniem prac semiotycznych, semantycznych, oraz – w szczególności – wkładu, który do naszego rozumienia funkcjonowania języka wnoszą prace wybitnego hermeneuty francuskiego, Paula Ricouera.²³

5. W toku dotychczasowych wywodów co jakiś czas pojawiało się odniesienie do „życia”, „przeżywania”, „świata przeżywanego”. Wska-

²² *Prawda i metoda*, op. cit., s. 368. Stamtąd też pochodzą wyżej przytoczone cytaty (w nawiasach numery stron).

²³ Chodzi mi w szczególności o jego pracę *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth 1976.

zuje to na głęboki, acz ukryty, związek hermeneutyki z filozofią życia. Ten ciekawy prąd filozoficzny pojawił się na początku ubiegłego stulecia, by zniknąć po ok. trzydziestu latach stosunkowo bujnego rozwoju. Jego zniknięcie było nie bez związku z triumfem szeroko rozumianej myśli egzystencjalnej, która przejęła szereg jego motywów. Inne trafiły pod skrzydła Husserlowskiej i Schelerowskiej fenomenologii. Jak się wydaje oba typy kontynuacji nie były dla filozofii szczęśliwe. Dziś, nie bez związku z pojawieniem się neopragmatyzmu w USA, zrodził się również postulat odnowienia filozofii życia. Oczywiście nie w historycznie danym, minionym już kształcie. Wynika to ze świadomości podstawowego znaczenia, jakie ma dla filozofii związek z codziennym doświadczaniem rzeczywistości przez ludzi, z tworzeniem środowiska kulturowego, bogatego w sensy, struktury, znaczenia, rodzące się i ginące wraz z oddziaływaniami między ludźmi oraz ich społecznym i przyrodniczym otoczeniem.

Filozofia hermeneutyczna znajduje swe naturalne dopełnienie w tak pojętej filozofii życia, obejmującej analizy ludzkiego bycia-w-świecie współczesnym, coraz bardziej zapośredniczonym przez techniczne środki komunikowania się. Dlatego też z zainteresowaniem przyjmuje się nowe projekty filozofii życia, które najbardziej dojrzałego kształtu nabrały w pracach znanego niemieckiego filozofa Volkera Gerhardta oraz wspomnianego już tutaj Ferdinanda Fellmanna.²⁴ Jak się wydaje, również rozwijającą się filozofia hermeneutyczna wniesie swój wkład do inspirowanej neopragmatyzmem filozofii życia. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera klaryfikacja relacji rozumienie – poznanie. Pojęcie rozumienia musi zostać uwolnione od pozoru czegoś irracjonalnego, co przeciwstawia się rozumowemu poznaniu. Znakomitym przykładem analizy rozumienia w kontekście jego racjonalności jest wspomniana tu już praca Olivera Roberta Scholza „Rozumienie i racjonalność. Badania dotyczące podstaw hermeneutyki i filozofii języka”²⁵.

²⁴ Prace Fellmanna były tu już przywoływane. Jeśli chodzi o Gerhardta, to warto wymienić dwie rozprawy: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, oraz *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000. Obydwaj należą też do grona najwybitniejszych w świecie badaczy spuścizny znanych filozofów życia: Fellmann – Diltheya, Gerhardt zaś – Nietzschego.

²⁵ Pełny tytuł oryginału brzmi: *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1998.

Podsumowując swe wywody chciałbym się pokrótce odnieść do dwóch możliwych zarzutów wobec tak pomyślanego programu badań filozoficznych, jak się zdaje, najpoważniejszych.

Po pierwsze powstać może pytanie, czy tak rozumiana filozofia hermeneutyczna nie chce zbyt wiele, czy nie pragnie zawłaszczyć dla siebie całego pola badawczego dotychczasowej filozofii, stając się nie tylko *philosophia prima*, ale i *ultima*.²⁶ Stwierdzenie to zawiera elementy prawdy i nieprawdy zarazem. Prawdy dlatego, że filozofia hermeneutyczna podejmuje niejako dziedzictwo głównego, idealistycznego nurtu filozofii nowożytnej. Dla filozofii tej konstytutywny był „fakt świadomości” (*Tatsache des Bewußtseins*), tzn. świadomość faktu, iż całość naszej wiedzy o świecie jest nam dana poprzez naszą świadomość. I to od jej badania trzeba było zacząć, aby ustalić sens, granice i stopnie prawomocności naszej wiedzy i naszych przekonań co do rzeczywistości nas otaczającej. Co nie oznaczało naturalnie wykluczenia czy też lekceważenia dociekań filozoficznych, które kierowały się niejako wprost na „rzeczy” (dzieła sztuki, ludzkie czyny, przedmioty nauk empirycznych etc.).

Filozofia hermeneutyczna zachowuje tę relację, z tą tylko fundamentalną różnicą, że wskutek reinterpretacji idealizmu pojawia się ona w całkowicie nowej konstelacji, uzyskując przez to odmienne znaczenie. Znika filozoficzny fundamentalizm, zmienia się ujęcie poznania oraz prawdy, które myślane są teraz z perspektywy ludzkiej kultury i społecznej *praxis*. To samo dotyczy kwestii wolności i odniesienia do wartości. Zmienia to oczywiście także podejście do badań etycznych, estetycznych, a także logicznych. Monologiczna teoria nauki zastąpiona zostaje historyczną i „praksistyczną” epistemologią, świadomą zakorzenienia poznania w życiu jednostek i społeczeństw. Wobec uwzględnienia nauk Simmla, który twierdził, iż jedną z dwóch głównych cech życia jest swoiste transcendowanie samego siebie (*Mehr-als-Leben*), odmiennego znaczenia nabierają w hermeneutycznej perspektywie

W tym kontekście warto też przywołać rozprawy zawarte w pracy E. Paczkowskiej-Łagowskiej pt. *Logos życia* (Gdańsk 2000), w szczególności „W. Diltheya filozofia życia i irracjonalizm” oraz „Filozofia życia jako hermeneutyka”, protestujące przeciwko traktowaniu koncepcji Diltheya jako irracjonalistycznej.

²⁶ Zarzut tego rodzaju został mi faktycznie postawiony przez znanego austriackiego filozofa, Petera Kampitsa, podczas niedawnej konferencji inaugurującej współpracę poznańskiego ośrodka filozoficznego z Uniwersytetem w Wiedniu.

także inne zagadnienia filozoficzne, łącznie z kwestiami metafizycznymi oraz z zagadnieniem wiary w Boga.²⁷ Kwestii tych nie sposób jednak w tym miejscu dalej rozwijać.

Na koniec chciałbym rozważyć zarzut nie mniej ważny, płynący z ust jednego z tych, na dokonaniach których opieram swój filozoficzny projekt. Tym kimś jest Martin Heidegger, który rozwijanej przez siebie już w latach dwudziestych hermeneutyce faktyczności świadomie odmawiał znamion czystej teoretyczności, sytuując ją w obrębie egzystencjalnego apelu o zmianę sposobu życia. Przygotowywał, można by rzec, niejako podłoże do ujęcia Rorty'ego, rezygnującego z teoretycznego charakteru filozofii na rzecz jej pracy ku zbudowaniu człowieka. Sam Heidegger mówił o tym następująco:

Hermeneutyka ma za zadanie udostępnić każdorazowo własnemu jestestwu samo to jestestwo w jego byciowym charakterze, zakomunikować mu je, badając wyobcowanie z samego siebie, które je dotknęło. W hermeneutyce wytwarza się dla jestestwa pewna możliwość stania się dla siebie samego rozumiejącym.

Dodaje jednak chwilę później:

Hermeneutyka ma za tematyczny przedmiot każdorazowo własne jestestwo – jako zapytane o swój charakter bycia i jego strukturę fenomenalną.²⁸

Niech mi wolno będzie w charakterze wprowadzenia do odpowiedzi przywołać jeden z wierszy Czesława Miłosza:

Gdziekolwiek jestem, na jakimkolwiek miejscu
na ziemi, ukrywam przed ludźmi przekonanie,
że n i e j e s t e m s t ą d.
Jakbym był posłany, żeby wchłonąć jak najwięcej
barw, smaków, dźwięków, zapachów, doświadczyć
wszystkiego, co jest

²⁷ G. Simmel oddawał to napięcie za pomocą dwóch sformułowań: „Mehr-Leben” (Więcej-życia) oraz „Mehr-als-Leben” (Więcej-niż-życie). Por. idem, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Freiburg 1918. Co się tyczy hermeneutycznej filozofii religii, to jej istotę najtrafniej oddają prace G. Vattimo, m. in. znakomity referat wygłoszony na kongresie hermeneutycznym w St. Bonaventure (USA), opublikowany w materiałach tej konferencji („The Age of Interperation”, w: A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto 2002, ss. 24-30), a także jego – zredagowana wspólnie z J. Derridą – praca *Religia*, Warszawa 1999.

²⁸ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1988 (GA B. 63), s. 15 i 25 (tłum. i pokr. – A. P.).

udziałem człowieka, przemienić co doznane
w czarodziejski rejestr i zanieść tam, skąd
przyszedłem.²⁹

Nikt lepiej od Heideggera nie był świadom pokrewieństwa zachodzącego między poetą i myślicielem.³⁰ Obaj „nie są stąd”, nie są „z tego świata”, do którego przychodzą, by zdobyć doświadczenie, które zapisują i przekazują innym. Takim doświadczeniem – bo czymś budowanym na bazie doświadczania pracy rozumienia – może być także filozofia hermeneutyczna. I niczym więcej. Nie chęć budowania konstruktów o nieobalalnych fundamentach, jasnych ścianach i przestronnych pokojach jest jej motywem. Chce wnieść w ludzkie życie, w ludzkie samorozumienie, tyle jasności, ile się da, tyle, ile jej potrzeba dla rozumnego, ale zarazem pełnego pasji egzystowania.

Ponadto: jeśli słuszne jest Heideggerowskie założenie, iż „porządna” ontologia jest możliwa tylko na bazie ontologii fundamentalnej, będącej zarazem podstawą adekwatnej teorii człowieka, realizowanej jako analityka *Dasein*, która jest jego hermeneutyką, wychodzącą z faktu rozumiejącego charakteru bycia-w-świecie, to konsekwencją tego musi być uznanie niejako wtórnej hermeneutyczności wszystkich bytów, które *Dasein* rozumiejąco napotyka w swym świecie. Owo rozumienie Heidegger ujmuje z perspektywy projektowania bycia tych bytów. Hermeneutyka *Dasein* oznacza zatem nie tylko teorię egzystencjałów, lecz poprzez związek *Dasein* ze światem także teorię dynamicznej (twórczej i zmiennej) kategoryzacji świata doświadczenia. A jest to jedyny świat, o którym można konkluzywnie dyskutować. Ostatnie zdania wskazują zarazem dobitnie na to, że wysuwana tu filozofia hermeneutyczna nie jest prostą kontynuacją hermeneutyki Heideggera. Jej życiowo-filozoficzne, pragmatystyczne nastawienie przesuwa punkt ciężkości z myślenia egzystencjalistycznego, z jego przesadnym podkreśleniem kwestii autentyczności (tzw. właściwości), bycia ku śmierci, trwogi, sumienia etc., ku myśleniu zwróconemu ku światu, ujmującemu rozumienie z perspektywy języka, kultury i współbycia z innymi.

W przekonaniu, że taka filozofia jest nakazem epoki, nie jestem osamotniony. Pozwolę sobie na zakończenie, niejako dla

²⁹ Czesław Miłosz, *To*, Kraków 2001, s. 32.

³⁰ Por. np. jego: *Budować mieszkać myśleć, Cóż po poecie? czy też Koniec filozofii i zadanie myślenia*.

wzmocnienia prezentowanej tu linii, przytoczyć słowa jednego z „towarzyszy drogi”:

Hermeneutyka, teoria rozumienia, rozwinęła się od specjalnej sztuki wykładania tekstu do ogólnej teorii doświadczenia. Filozofia teoretyczna, która jeszcze na początku XX stulecia występowała jako „teoria poznania”, coraz bardziej naznaczona jest przez nastawienie hermeneutyczne. Dla tego ostatniego nie istnieje już żaden bezpośredni dostęp do rzeczy, lecz jedynie przybliżanie się poprzez to, co już zrozumiane, przez wyraz i ‘sens’. Rozwój ten odpowiada wzrastającej medializacji świata ludzkiego życia, w którym miejsce rzeczy coraz bardziej zajmują język i obrazy. Rozkwit hermeneutyki jest wyrazem i wytworem tego nieodwracalnego rozwoju, którego końca nie sposób przewidzieć. Dlatego też przyszłość przyniesie wzrost zapotrzebowania na hermeneutykę. To, czy sprostą ona oczekiwaniom, które przed nią stają, zależy w istotny sposób od tego, na ile uda się jej ukazać rozumienie jako fundamentalną czynność (*Tätigkeit*) wypływającą z odniesienia człowieka do świata w konkretnym procesie życiowym (*Lebensvollzug*).³¹

Przedstawiony tutaj zarys przyszłej filozofii hermeneutycznej nie pretenduje do pełni i zupełności. Nie chcę też twierdzić, iż idea takiej filozofii jest całkowicie nowa, bowiem z pewnością wiele aspektów związanych z kwestiami tu poruszonymi zostało już – przynajmniej wstępnie – przebadane. I to nie tylko przez badaczy uważających się za hermeneutów. Nie wolno bowiem zapominać, iż jednym z najistotniejszych elementów wysuniętej tu orientacji filozoficznej musi być twórczy dialog ze zbliżonymi do siebie projektami filozoficznymi, głównie z tradycji anglosaskiej, które badając od lat kwestie takie, jak interpretacja, istota i funkcjonowanie języka, wreszcie powstawanie i funkcjonowanie kultury symbolicznej, stają się wartościowymi partnerami hermeneutycznego dyskursu. W tym kontekście nie mniej istotne od dysput współczesnych jest przebadanie pod hermeneutycznym kątem widzenia dorobku filozofów przeszłości. Jak pokazały badania nad Diltheyem i Schleiermacherem, kryją się tam całe pokłady cennych hermeneutycznych inspiracji.

Andrzej Przyłębski

³¹ F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus*, op. cit., s. 9.